

humanly and politically of value, it is too slim to be compellingly attractive. And as a way of thinking about what it would make good political sense to do, its existence is virtual. If it is as a political theory that Castoriadis wishes his work to be read, he has yet to create one.

HUGUES POLTIER

DE LA PRAXIS À L'INSTITUTION ET RETOUR

La tentative de fondation d'une philosophie de la praxis par Castoriadis semble trouver sa réponse dans la notion d'institution, plus précisément d'auto-institution de la société en tant que production consciente des normes, des valeurs et des repères devant régir la société. L'auto-institution est autonomie en ce sens précis qu'elle est l'acte de se donner à soi-même, de manière pleinement explicite, les règles de son ordre et de son agir. Pour Castoriadis dès lors, le problème de la révolution n'est autre que celui du passage de l'hétéronomie — en tant qu'auto-institution déniée, notamment par le biais de l'invocation de « lois naturelles » ou de « lois économiques » incontestables — à l'autonomie comprise comme réappropriation par la société de l'origine des lois et volonté explicite de se donner des règles dont elle se sait pleinement responsable.

Dans cette étude<sup>1</sup>, nous aimerions examiner le fondement et la valeur philosophiques<sup>2</sup> de ce recours à la notion d'institution pour penser la praxis. Dans une première partie, nous commencerons par expliquer les raisons pour lesquelles Castoriadis est amené à reprendre l'examen de la praxis à partir d'une analyse phénoménologique du faire humain, puis nous montrerons comment il est conduit de là à la problématique de l'institution. Dans une seconde partie nous nous interrogerons sur l'apport de la problématique de l'institution à la question de la praxis et essaierons d'en montrer les limites.

I

Révolution et marxisme

Dans la réflexion à la fois militante et intellectuelle de Castoriadis, la question de la praxis s'est toujours identifiée à celle de la révolution.

<sup>1</sup> Pour ce travail, nous nous sommes essentiellement basé sur la principale œuvre philosophique de Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975 (cité ci-après *L'institution imaginaire*). Les références seront données dans le cours même du texte au moyen de parenthèses comprenant l'abréviation « IIS » suivie du numéro de page. Si nous nous sommes pour l'essentiel limité à cet ouvrage, la raison en est que sur aucun point nous n'avons perçu de changement ou d'évolution significatifs dans les œuvres publiées par la suite. D'un autre côté, les œuvres de la période de « Socialisme ou Barbarie » sont plus sociologiques que philosophiques et en ce sens échappent à notre investigation.

<sup>2</sup> Notre point de vue sera strictement philosophique : notre propos se limitera à la discussion des concepts et de leur justification. Aussi n'aborderons-nous

tion socialiste. Aussi concevait-il son rôle en fonction de deux impératifs qui, à ses yeux, s'inscrivaient dans le prolongement de l'œuvre de Marx : d'une part poursuivre l'analyse de la réalité sociale et économique en termes de conflit de classes — et ce aussi bien du monde capitaliste que du monde soi-disant socialiste pour lequel il fut, sinon le premier, du moins l'un des premiers à montrer dans le détail qu'une analyse de type marxiste pouvait lui être appliquée avec pertinence<sup>3</sup> ; et d'autre part poursuivre la réflexion sur le « contenu du socialisme » à partir notamment des indications que donne Marx dans la *Critique du programme de Gotha*. Qu'il s'agisse de l'analyse de la réalité sociale ou de la discussion sur le socialisme, les réponses à la question de la praxis se trouvaient dans l'horizon de la pensée de Marx. Celle-ci permettait de répondre aux questions fondamentales de la théorie et de la pratique sociales : qu'est-ce qu'une société ? qu'est-ce que la société capitaliste ? qu'est-ce que le socialisme en tant qu'il est la solution au problème posé par la réalité capitaliste ? A la discussion de ces problèmes, qu'il considérait, et considère toujours comme partie intégrante de la pratique révolutionnaire, le fondateur et animateur de *Socialisme ou Barbarie* a apporté une contribution essentielle.

Castoriadis cependant va être conduit à rompre avec le marxisme. Evoquer avec précision les raisons de cette rupture n'aurait pas sa place ici<sup>4</sup>. Rappelons pour mémoire que, à ses yeux, le débat interne au marxisme a dégénéré en querelles d'écoles et que, parallèlement, les organisations ouvrières se sont bureaucratisées à l'image de l'organisation capitaliste de la société. Cette observation conduit Castoriadis à se demander si cette évolution qu'a connue le marxisme était purement contingente ou si, au contraire, il en portait en lui-même les germes. L'examen de ce problème l'amène à la conviction que le marxisme de Marx — et pas seulement celui de ses épigones — contient déjà les germes de ce déclin : c'est, chez l'auteur du *Capital*, d'une part le statut éminent accordé à la théorie comprise comme science de la société et d'autre part la reprise du mythe rationaliste et productiviste qui fonde l'histoire de l'Occident depuis la fin du Moyen Âge. L'un et l'autre traits révèlent combien la pensée de Marx participe à l'imaginaire du capitalisme en ce sens que, à l'instar de n'importe quelle entreprise, les organisations ouvrières vont être amenées à placer à leur tête les « ingénieurs » de la révolution et à prôner la production pour la production. Il apparaît en outre clairement que la constitution du Parti Unique trouve en la prétention de la théorie à être reconnue comme science rationnelle de la société

pas la question de la valeur opératoire de la notion d'institution dans l'étude des sociétés. Même si celle-ci nous apparaît souvent convaincante, une discussion serrée de ses fondements théoriques n'en reste pas moins nécessaire.

<sup>3</sup> Cf. notamment les textes qui ont été rassemblés dans *La société bureaucratique*, 2 vols., Paris, UGE (10/18), 1973.

<sup>4</sup> On trouvera une présentation résumée des raisons de la rupture de l'auteur avec le marxisme dans l'introduction de 1973 à *La Société bureaucratique*, vol. 1, op. cit., pp. 45-50. Pour une plus ample explication, il faut bien sûr se reporter à la première partie de *L'institution imaginaire*, op. cit.

une source majeure (cf. *IIS*, 81 sq.). L'expropriation du mouvement ouvrier au profit de bureaucraties dirigées par les détenteurs de la science révolutionnaire était donc, sinon comprise dans, du moins autorisée par la lettre de la théorie de Marx.

Aussi rester révolutionnaire exige-t-il de rompre avec cette doctrine. Un point mérite ici d'être souligné : pour Castoriadis l'abandon du marxisme ne signifie pas — au contraire de très nombreux autres théoriciens dont notamment Claude Lefort — l'abandon du projet révolutionnaire. C'est au contraire parce que le marxisme est devenu un obstacle à la révolution qu'il est nécessaire, dès lors que l'on se prétend encore révolutionnaire, de couper les liens avec cette doctrine (cf. *IIS*, 20). Le problème auquel est confronté le penseur révolutionnaire est donc de concevoir une théorie de la société dans laquelle l'aliénation de la société à ses institutions et aux « ingénieurs » sociaux ne serait pas fatale. Aussi convient-il de remettre en cause les fondements de la théorie de la société que nous a légués la pensée héritée et reprendre à nouveaux frais l'élaboration d'une pensée de la praxis révolutionnaire.

### La question du statut de la théorie et la praxis

La reconnaissance de l'échec du marxisme comme philosophie de la praxis entraîne pour Castoriadis une double tâche : d'une part mettre à jour les raisons philosophiques qui ont conduit le marxisme dans une impasse ; et d'autre part, sur la base de ce diagnostic, tenter de refonder et reconstruire une philosophie de la praxis. De fait, cette tentative s'inscrit dans le prolongement immédiat de l'analyse des causes de l'échec du marxisme. Schématiquement, celles-ci peuvent se résumer comme suit : dans sa prétention à énoncer une théorie de la pratique, le marxisme a dans les faits conduit à une subordination de celle-ci à celle-là, cette subordination se traduisant notamment par la constitution du Parti comme dépositaire de la science prolétarienne.

Constater cela ne suffit cependant pas. Encore faut-il en saisir les raisons profondes. Cet examen fait apparaître l'étroite appartenance de la pensée de Marx à la tradition de la philosophie occidentale : à l'instar des penseurs de la tradition européenne, Marx pense l'être sur le modèle de la détermination. L'objet de l'investigation philosophique, c'est la nature des étants, la recherche de leurs déterminations essentielles. Le postulat ontologique fondamental est que chaque être a une essence : chaque être est déterminé de manière fixe quant à l'essentiel.

Les efforts de la pensée héritée en vue de la détermination de l'essence de l'homme ont oscillé entre deux pôles, ceux-là mêmes que Merleau-Ponty qualifiait respectivement d'« empiriste » — Castoriadis

parle plutôt de « physicalisme » — et d'« intellectualistes »<sup>5</sup>. Soit on voit en l'être humain une chose de la nature parmi d'autres, un être naturel certes doté de caractéristiques propres, mais qui pour autant, à l'instar de tous les autres êtres naturels, reste soumis à la loi de causalité. L'hypothèse est ici que l'on pourrait en droit rendre compte de tous les comportements des individus dès lors que l'on aurait une connaissance exacte des déterminants psychologiques humains et de tous les facteurs qui agissent sur un individu à un moment donné. A l'échelle de l'étude des sociétés, des positions théoriques comme celles du structuralisme et du fonctionnalisme tendent à aborder les sociétés qu'elles étudient avec des présupposés de cet ordre. Si le premier est à la recherche « d'oppositions structurales » universelles, le second est lui en quête des « fonctions » qui par nature doivent exister en toute société. Soit — et c'est l'autre versant de l'alternative — on voit en la raison le propre de l'humain et on pose qu'il existe un genre de vie selon la raison qui constitue l'idéal à atteindre. Cet idéal aurait un contenu substantiel aussi bien à l'échelle de l'individu qu'à celle de la société. Sa réalisation serait rendue impossible du fait de l'existence d'une lutte de l'homme comme être participant à la fois de la nature et de la raison. L'individu comme la société seraient dans une tension permanente entre la soumission à la nature et l'aspiration à un ordre rationnel.

Pour ce qui est du statut de l'histoire et partant de l'action humaine, dans les deux cas le résultat est le même : l'histoire effective, la diversité des sociétés que révèle la connaissance historique, etc., tout cela n'offre rien à penser. Si l'on retient la première branche de l'alternative, on arguera que cette diversité n'est qu'apparente et qu'elle ne fait que masquer des caractéristiques universelles : elle est réductible. Si l'on opte pour la seconde, on soutiendra que cette diversité ne fait que traduire l'infinie variété des écarts possibles entre l'ordre rationnel et les ordres réellement existants.

Pour l'auteur de *L'institution imaginaire* cette alternative de l'action humaine comme procédant de la nature ou d'un ordre rationnel *a priori* manque le faire humain comme tel et rend inintelligible le fait de l'histoire ainsi que la diversité des sociétés historiques. Aussi faut-il, avant de prétendre ramener le faire humain à un modèle, analyser la manière dont il se révèle à nous. Partir, en d'autres termes, d'une phénoménologie de l'action humaine : dégager, à partir d'exemples de faire humain, ses moments constitutifs. Ce que montre cette analyse, c'est que le faire humain peut être décrit comme étant un « faire lucide » orienté par la visée d'une transformation du donné,

<sup>5</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, notamment les deux premiers chapitres consacrés l'un à la critique de la notion de sensation chez les empiristes et l'autre à la critique des notions d'association et de jugement chez les intellectualistes (plus particulièrement Alain et Lachèze-Rey).

<sup>6</sup> Pour la critique du fonctionnalisme et du structuralisme comme variantes de ce que Castoriadis appelle le naturalisme, cf. *L'institution imaginaire*, op. cit., ch. III.

ce faire n'étant réductible ni à un enchaînement naturel de type causal ni à une pure rationalité que l'action se contenterait de réaliser<sup>7</sup>. Qu'il s'agisse du rapport éducatif, pédagogique ou thérapeutique, celui-ci ne peut pas plus être compris comme la simple application d'un savoir préalable que comme une activité aveugle dérivable de la constitution psycho-physique de l'homme. Un tel faire est lucide en ce sens qu'il comporte le moment de la conscience d'une visée et d'un savoir. Mais cette visée et ce savoir ne sont pas conscience totale d'eux-mêmes et de leurs présupposés. Devraient-ils l'être que l'action en serait d'ailleurs rendue impossible. Le faire n'est pas transparent à soi-même : aussi loin qu'aile l'élucidation, celle-ci ne parviendra jamais à une totale clarté des motifs et des significations qui le portent. Mais pour autant, il ne peut pas être ramené à un pur processus, non-conscient en dernière analyse et naturellement dérivable. Conscient de lui-même, il peut s'orienter en fonction de visées et de connaissances irréductibles à la constitution biologique de l'homme.

Avant de poursuivre plus avant l'analyse de Castoriadis — dont l'inspiration merleau-pontienne est jusqu'ici manifeste — il importe d'en dégager la portée et la signification. De ce qui précède, il ressort que l'action comme faire lucide ne peut pas plus être dérivée d'un monde d'idées ou de principes rationnels que de la nature biologique de l'homme. Ainsi, la visée et la(es) signification(s) qui orientent le faire humain ne peuvent pas plus être saisies comme une simple transcription symbolique de fonctions existant naturellement (cf. notamment *IIS*, 162-177) que comme l'élément en lequel l'action humaine révèle son appartenance au rationnel et du même coup sa non-soumission au règne de la nature. Ce par quoi l'action humaine n'est pas dérivable de la nature tient bien sûr à son orientation selon des visées et des significations. Mais elle n'est pas rationnelle en ce sens que ces significations ne relèvent pas, ou en tout cas pas exclusivement ni premièrement, de la raison.

Soulignons encore une conséquence de cette position. Dire que les significations ne tirent leur source ni de la nature ni de la raison revient à soutenir qu'elles n'existent pas en soi dans l'homme : elles ne sont pas *a priori* déterminées. Ainsi, poussée à ses conséquences ultimes, cette analyse phénoménologique du faire humain conduit à la mise en cause de l'ontologie de l'être comme détermination : le faire humain — et partant le social-historique — n'est pas déterminé en un ailleurs qui le fonderait. Du coup également, le statut et l'objet de la théorie du faire humain en sont bouleversés : il ne peut plus être question de déterminer les normes de la conduite bonne ou de l'ordre social juste, celles-ci ne pouvant être dérivées de la nature

<sup>7</sup> Castoriadis identifie l'activité purement rationnelle à l'activité technique pure, celle-ci étant définie comme une action intégralement déterminable *a priori*, sa réalisation matérielle n'en étant qu'un décalque. Cf. *L'institution imaginaire*, op. cit., p. 99.

ou de la raison. Prétendre le faire serait persister à vouloir référer le social-historique à un ailleurs, partant à l'ignorer. Or précisément, la théorie du faire humain doit prendre *celui-ci* pour objet. Satisfaire cette exigence nécessite que la théorie se fasse élucidation des significations qui sous-tendent et orient l'action.

Mais avant même d'en venir à l'élucidation de ces significations, une question d'ordre topique doit être examinée : si les significations en général ne sont le produit ni de la nature ni de la raison, quel est donc leur lieu d'apparition ? La difficulté propre à laquelle ce lieu doit satisfaire est qu'il doit être distant de la raison et de tout ce qui pourrait s'en rapprocher tout en restant accessible au sens : il ne doit être ni de l'ordre de la raison ni de l'ordre de l'activité pure (biologique, mécanique). Le lieu qui répond à ces contraintes est, on l'aura compris, l'inconscient. Ou encore l'imagination radicale en tant qu'elle en est le mode d'être fondamental (cf. *IIS*, 388 sq.). Que s'ensuit-il ? Le premier corollaire en est que la représentation visée — qui est un moment de la signification — n'est pas un produit de la conscience, de son activité « contrôlée ». Dès lors, dans l'élucidation même, la représentation apparaît au sujet comme lui étant donnée<sup>8</sup>, loin d'avoir prise sur elle, c'est bien plutôt elle qui a prise sur lui et qui polarise son action vers un but (cf. *IIS*, 424 sq.). Ainsi la visée est un moment constitutif du faire et son contenu ne peut être découvert que par le biais d'une élucidation rétrospective : d'une analyse sociologique recherchant les significations immanentes à l'agir d'une société donnée. Le second corollaire en est que les représentations visées ne peuvent être l'objet d'une discussion rationnelle, voire même de toute discussion possible ; en effet, si ces représentations sont le produit de l'inconscient — et d'un inconscient qui est ici source ultime du sens, en deçà duquel il n'est pas possible de revenir — que pourrait bien vouloir dire la prétention à en donner une évaluation rationnelle, celle-ci supposant la possibilité d'une maîtrise par la conscience des différents éléments entrant en jeu ?

Ainsi, c'est au sein même du faire qu'une visée se révèle. Le faire contient comme moment essentiel l'ouverture à l'à-être ; cette ouverture orientée par une intention (cf. *IIS*, 106 sq.) peut être décelée dans la réalité social-historique. Les fins ne sont pas imposées à la société de l'extérieur mais sont au contraire la visée constitutive de la praxis même. Il s'ensuit également que cette visée peut être mise au jour par une élucidation de la pratique réelle. C'est ainsi que Castoriadis peut affirmer que les

[conditions de la production capitaliste] expriment non seulement un conflit, mais une tendance vers la solution de ce conflit par la réalisation de la gestion ouvrière de la production (...) C'est donc une

<sup>8</sup> Par ailleurs, dès lors que la raison n'existe pas en soi, la théorie ne peut s'arroger de lieu privilégié, à part de la pratique humaine. Elle apparaît au sein de celle-ci et doit donc se reconnaître comme un mode d'être du faire.

<sup>9</sup> Et ce, même si ultimement le sujet est son imaginaire radical.

description et une analyse critique de ce qui est qui dégage, dans ce cas, une racine du projet révolutionnaire (*IIS*, 111 sq.).

En d'autres termes, le projet révolutionnaire ne se fonde pas à partir de l'idéal d'une communauté plus rationnelle et plus juste, mais il se découvre par le biais d'une *lecture correcte* de ce qui est. Celle-ci ne fait qu'apparaître une visée qui est celle de la réalité même — et non pas celle d'une subjectivité frustrée ! Aussi n'est-ce pas au nom d'un idéal que la réalité est critiquée, mais au nom des virtualités immanentes à celle-ci et dont l'absence de prise de conscience freine l'avènement.

Pour élégante que soit cette analyse phénoménologique de la visée, il faudra se demander si elle ne pose pas des difficultés tout à fait sérieuses. Ainsi, qu'en est-il du statut du « lecteur »<sup>10</sup> de ces tendances immanentes à la réalité, et donc en un sens « objectives » ? Plus généralement, le fait de rabattre le devoir-être sur l'être ne nous conduit-il pas à un objectivisme, différent certes de celui de la spéculation hegeliano-marxiste, mais tout aussi problématique ?

### La question de l'institution du nouveau et de l'individu

Si la visée comme telle repose sur la psyché individuelle en tant qu'imaginaire radical, il n'en va pas de même du nouveau. Ainsi, sous ligne Castoriadis, on ne peut dériver aucun phénomène social des caractéristiques de l'individu : qu'il s'agisse des règles, des rites, de la division des rôles, etc., ou plus profondément de l'existence comme tels des règles, des rites et des rôles, il est impossible de soutenir qu'ils trouvent leur raison d'être dans la constitution psycho-biologique, dans la destination morale de l'homme ou encore dans l'imaginaire individuel. Deux types de raison avancées par Castoriadis suffiront à nous le faire comprendre. Le premier repose sur l'argument de la présupposition ; il s'énonce comme suit :

<sup>10</sup> Sur la question du statut de ce lecteur, il est intéressant de se reporter à la manière dont Castoriadis répond à une objection de L. Sebag lui reprochant d'« admettre que la vérité de l'entreprise est concrètement donnée à certains de ses membres, à savoir les ouvriers » (Lucien Sebag, *Marxisme et Structuralisme*, Payot, 1964, p. 130). Ce qui est remarquable dans la réponse de Castoriadis est que, pour échapper au reproche de l'objectivité supposée de son point de vue, il se place sur un terrain volontariste : « Sur ce plan, explique Castoriadis, un théoricien révolutionnaire n'a pas besoin de postuler que la « vérité de l'entreprise » est donnée à certains de ses membres (...). Le problème commence lorsqu'on veut savoir ce que l'on veut faire de cette crise (ce qui surdétermine en fin de compte les analyses théoriques) ; alors effectivement on ne peut que se placer au point de vue d'un groupe particulier... » (*IIS*, 112-113, n. 17). La difficulté qui se révèle ici nous apparaît difficilement surmontable : comment soutenir en même temps d'une part que la visée est inscrite dans la réalité même et d'autre part qu'il faut, pour apercevoir cette visée, se placer au point de vue d'un groupe particulier. Dans cette question que nous posons, il ne faut certes pas voir l'intention d'écarter la subjectivité de la réalité mais plutôt celle de mettre en doute l'idée qu'un groupe social particulier incarnerait plus que les autres l'avenir légitime de l'humanité.

Mais comment penser la société comme coexistence ou composition d'éléments qui lui préexisteraient ou qui seraient déterminés — réellement, logiquement, téléologiquement — par ailleurs, lorsque ces prétendus éléments ne sont en général et ne sont ce qu'ils sont que dans et par la société (IIS, 247 ; cf. aussi 202 sq.).

Castoriadis s'en prend ici explicitement à l'individualisme méthodologique en tant que démarche sociologique prétendant rendre compte des institutions, des formes de la société à partir des comportements individuels, de leur rencontre et de leur agrégation. L'argument majeur, nous l'avons dit, est celui de la présupposition : il ne peut y avoir des « éléments » de la société que s'il y a société ; des individus ne peuvent se représenter en tant qu'éléments de la société que si cette dernière existe ; plus même, ils ne sont ce qu'ils sont que par l'institution de l'ensemble au sein duquel ils adviennent à eux-mêmes. En d'autres termes, parler d'éléments sociaux présuppose toujours l'existence de l'ensemble.

Ne serait-il pas possible d'objecter que l'individu humain se caractérise précisément par le fait que par nature il porte en lui le social, l'idée du groupe et de son ordre ? Si tel était le cas — et c'est le second groupe d'arguments — la société ne devrait-elle pas être partout et en tout temps ordonnée selon les mêmes règles ainsi qu'on l'observe par exemple chez les abeilles ? La diversité des sociétés et des types d'individus qui les composent est telle que l'on ne peut envisager de les réduire à un même substrat (cf. IIS, 35, 54 sq.)<sup>11</sup>. Cette irréductibilité constitue pour Castoriadis la preuve décisive de l'impossibilité de référer la société à une soi-disant nature humaine.

Ces considérations permettent de comprendre l'hostilité déclarée de Castoriadis à l'endroit de toutes les tentatives de restauration de l'individualisme. A ses yeux tous ces mouvements partagent l'illusion d'un individu qui pousserait comme une plante, ses déterminations passant du virtuel à l'actuel :

Tous tant qu'ils sont, et quoiqu'ils disent les uns des autres, partagent le même incroyable postulat : la fiction d'un « individu » qui viendrait au monde pleinement achevé et déterminé quant à l'essentiel et que la socialité — la socialité comme telle — corromprait, opprimerait, asservirait.<sup>12</sup>

Pour l'auteur, c'est à nouveau la diversité des sociétés historiques qui nous impose de rejeter l'hypothèse d'un développement essentiellement endogène de l'individu : comment dans une telle hypothèse expliquer les différences entre les types d'individus des multiples sociétés observées ? Comment expliquer les difficultés d'adaptation

<sup>11</sup> Cf. également « Individu, société, rationalité, histoire », *Esprit*, février 1988, pp. 97-98, 101.  
<sup>12</sup> Le contenu du *socialisme*, Paris, UGE (10/18), 1979, p. 13 ; pour la critique de l'individualisme, cf. *ibid.*, pp. 12-15.

tion de tous les membres d'une société donnée à un autre monde social ? Prendre au sérieux ces observations et les penser conduit à reconnaître que

l'individu social ne pousse pas comme une plante, mais est créé-fabriqué par la société... (IIS, 419)

De même que pour Merleau-Ponty le sujet se découvre comme toujours déjà au monde, de même pour Castoriadis l'individu se découvre toujours déjà social. Il est donné à lui-même comme individu dans un monde institué de significations par lesquelles seules il a sens pour lui-même et sans lesquelles rien n'aurait sens pour lui. C'est par l'institution — qui est création d'un monde de significations imaginaires sociales — qu'apparaît l'individu comme tel<sup>13</sup>.

Loin donc d'être fondé en lui-même, l'individu est véritablement une création, une fabrication sociale. Il est institué en tant qu'individu capitaliste, athénien, bororo, etc. (cf. IIS, 479). Et il n'y a pas, sinon comme pure psyché originaire et comme pur organisme biologique, de résidu individuel, « personnel », qui existerait avant et en deçà de l'institué. La sublimation n'est au fond pas autre chose que la socialisation (cf. IIS, 421) : l'individu n'est individu social que moyennant les significations sociales par lesquelles il peut participer au faire et au représenter/dire social (cf. IIS, 489).

Le terme de fabrication appliqué à la socialisation de l'individu peut apparaître comme très fort. Il implique véritablement la passivité complète de l'individu dans le processus d'individuation. Ainsi, pour Castoriadis, même lorsque le sujet croit se déterminer à partir de lui-même, il est en fait l'effet de l'institution. Plus même, il ne peut prétendre trouver un refuge dans la raison celle-ci étant également instituée (cf. IIS, 225). Aussi n'y a-t-il pour Castoriadis aucune possibilité de penser individuellement l'individu. La conclusion de cette analyse de l'institution de l'individu par la société est qu'il semble que l'individu — qui certes reste psyché originaire et en tant que telle, imagination radicale — ne dispose d'aucune autonomie à l'endroit des significations imaginaires instituées à partir et au moyen desquelles il est partie du faire et du représenter/dire social. Ou sinon, nous ne voyons pas quelle autre signification pourrait avoir la destitution radicale du sujet impliquée par la théorie de l'institution.

Cette brève analyse fait donc apparaître une double impossibilité, celle de fonder la société sur l'individu et celle de la dériver de la nature humaine. Ainsi, la société doit être *création*, création première que rien ne présuppose ; et création *sociale*, auto-création de soi de la société en tant que tout articulé par des valeurs, des règles et des rôles complémentaires. « Le social-historique émerge dans ce qui n'est pas le social-historique — dans le présocial ou le naturel. » (IIS, 283). Il est institution imaginaire.

<sup>13</sup> Cf. *L'institution imaginaire*, op. cit., pp. 487, 489.

L'institution

La thématisation de la question de la praxis nous a conduit, au travers de l'examen de la question du nouveau, à introduire la notion d'institution et il nous faut maintenant tenter d'en cerner brièvement le contenu. C'est en effet à l'élaboration de cette notion que concourent tous les efforts de Castoriadis, et c'est donc à partir d'une détermination de celle-ci que le problème de la praxis pourra être posé de manière exacte <sup>14</sup>.

L'institution, avons-nous vu, est création sociale. Cette définition pose deux problèmes, ceux de la source et du contenu de cette création. Le premier a, implicitement, déjà été discuté dans ce qui précède. La source de l'institution est, nous le savons, l'imaginaire radical de la société. Par imaginaire radical, il faut entendre un pouvoir de poser des images, des significations qui sont absolument premières. Et ce, non seulement en tant que ces images ne sont dérivables de rien qui les précéderait, mais encore en ceci qu'elles ne sont motivées par aucune « raison ». Elles sont création arbitraire que rien ne justifie. Aussi est-il vain de vouloir les expliquer. Le faire signifierait de rechercher une cause en deçà du social-historique. On retomberait ainsi dans l'erreur, précédemment relevée, consistant à référer la société à un ailleurs en lequel elle serait fondée. Prendre au sérieux le social-historique impose de le reconnaître comme source ultime de ses significations centrales et de son ordre. L'imaginaire social est auto-position de soi.

Mais l'institution n'est pas création en un sens simplement formel : elle n'est pas seulement acte créateur, elle est également création d'un être particulier, d'une société et de son monde ; elle est « genèse ontologique, ... position d'un *eidos* » (IIS, 250). Le noyau de cet *eidos* est constitué par le magma des significations imaginaires centrales posées dans et par l'institution. Ces significations ne sont pas autre chose que les valeurs, les repères, les identifications, les règles à partir et autour desquelles une société particulière s'articule. Les significations instituées sont le principe d'articulation et de différenciation de chaque société. Propres à chacune, leur élucidation requiert à chaque fois un travail d'interprétation spécifique. Le plus souvent inexplicites, ces significations peuvent être comparées à une sorte

<sup>14</sup> Nous ne présenterons ici que les aspects pertinents pour notre propos. Pour une présentation plus complète du contenu recouvert par la notion d'institution chez Castoriadis, le lecteur pourra se reporter tout particulièrement au dernier chapitre de *L'institution imaginaire de la société*, et surtout aux pp. 474 et suivantes. On consultera également avec profit la conférence dont le texte a été publié dans *Domaines de l'homme. Carrefours du Labyrinthe II* (pp. 219-237), sous le titre « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique ». Cette conférence a l'avantage d'être une présentation synthétique des thèses centrales de Castoriadis sur l'imaginaire et l'institution.

d'inconscient, régissant, en deçà de ce que la société et les individus peuvent en dire, l'ensemble de leur comportement.

Le social est ce qui est tous et qui n'est personne, ce qui n'est jamais absent et presque jamais présent comme tel, un non-être plus réel que tous les êtres, ce dans quoi nous baignons de part en part mais que nous ne pouvons jamais appréhender en personne (IIS, 153-154) <sup>15</sup>.

En ce sens, Castoriadis a pu rapprocher le référent visé par la notion d'institution de celui visé par la notion diltheyenne d'« Esprit objectif » <sup>16</sup>.

Ce qu'il convient de retenir de cette notion d'institution est qu'elle n'a au fond que peu à voir avec ce que l'on appelle communément les institutions. Plus exactement, ces dernières sont ce dans quoi et moyennant quoi l'institution — le magma des significations imaginaires centrales — se concrétise. Les institutions sont, sinon secondaires, du moins secondes : elles procèdent des significations imaginaires centrales et les signifient. C'est la raison pour laquelle on ne trouve pas dans *L'institution imaginaire de la société* — ouvrage qui se dit de philosophie politique ! — de thématisation des notions d'Etat et de société civile, ou encore des institutions politiques au sens étroit. Pour en faire mieux comprendre la raison, disons métaphoriquement que ces institutions ne sont qu'un « effet de surface » de l'institution imaginaire.

Ainsi, rien d'essentiel ne se jouerait au niveau des institutions politiques ? Le soutenir serait certes excessif. Dans *Le régime social de la Russie* <sup>17</sup>, Castoriadis souligne la « différence capitale » qui sépare l'Est et l'Ouest quant aux droits des travailleurs et à l'incidence de ceux-ci sur l'univers de la production et de la vie sociale. Cependant, s'il met en avant ces différences, il souligne non moins fortement l'identité fondamentale du « magma des significations imaginaires sociales » qui anime les sociétés de l'est et de l'ouest (DDH, 197). Pour le dire plus nettement encore : aux yeux de Castoriadis, ce qui distingue ces deux régimes sociaux est moins décisif que ce qui les rapproche. S'il voit bien en chacun d'eux une création social-historique (DDH, 193), il considère qu'ils sont tous deux des créations appartenant au monde des significations du capitalisme. Ces deux

<sup>15</sup> On comparera cette définition du social de Castoriadis avec cette définition que donne Heidegger du phénomène : « Qu'est-ce qui doit être appelé phénomène en un sens privilégié ? Qu'est-ce qui, de par son essence, constitue le thème nécessaire d'une monstration *délivrée* ? Manifestement quelque chose qui, d'abord et le plus souvent, ne se montre justement pas, qui à la différence de ce qui se montre d'abord le plus souvent, est en retrait mais qui est, en même temps, quelque chose qui fait essentiellement corps avec ce qui se montre d'abord et le plus souvent de telle sorte qu'il en constitue le sens et le fond ». Cf. Heidegger, *Etre et Temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 35.

<sup>16</sup> Cf. *Esprit*, op. cit., p. 97.

<sup>17</sup> Cf. *Domaines de l'homme. Carrefours du Labyrinthe II*, Paris, 1986, pp. 180 sq. (cité ci-après : DDH).



régimes sont des modalités du *capitalisme bureaucratique* moderne, celui de l'ouest étant *fragmenté* alors que celui de l'est est *total* (DDH, 186). Et s'il consent à qualifier ce dernier de « totalitaire », il refuse de suivre Claude Lefort lorsque celui-ci affirme que l'opposition principale serait désormais celle de la démocratie et du totalitarisme, ces deux termes de nature politique devenant chez ce dernier les concepts adéquats pour désigner respectivement les régimes dits de l'Ouest et ceux dits de l'Est. Pour l'auteur de *L'institution imaginaire*, l'opposition principale reste celle du capitalisme et du socialisme en ceci que seule l'instauration de ce dernier signifierait une véritable rupture avec les significations imaginaires du capitalisme, notamment avec l'exploitation et la domination ; en ceci également que ce n'est qu'avec la visée du socialisme qu'est en cause l'institution globale et explicite de la société<sup>18</sup>. A l'institution capitaliste de la société, en tant que celle-ci détermine l'ensemble des formes de la société (la division dirigeant-exécutant, la technique capitaliste, l'organisation politique correspondante, etc.) il convient de substituer l'institution socialiste de la société, celle-ci devant être une recréation totale de l'économie, de la technique, des relations sociales, de l'organisation politique (abolition de l'Etat comme agent séparé détenteur du monopole de la contrainte légale) etc., recréation totale conforme aux significations imaginaires du socialisme.

Avant d'en venir à une discussion du rapport de la praxis et de l'institution, récapitulons brièvement notre parcours à travers *L'institution imaginaire*. Une fois établie l'incapacité des théories traditionnelles à penser le social-historique, il s'est avéré nécessaire de reprendre le problème à sa base en examinant la nature du faire humain. La phénoménologie du faire humain révèle l'indétermination qui le sous-tend et le fait apparaître comme faire-être, comme création. Ce faire-être est création en un sens fort : il ne s'agit pas d'un faire-venir à l'apparence de quelque chose existant préalablement à l'état d'idée ou de représentation de la conscience — en quel cas on reviendrait à la négation de l'historique comme tel ainsi que de la réalité de la diversité des sociétés historiques — mais bel et bien d'une genèse ontologique, de la position d'un magma de significations centrales ordonnatrices d'un monde structuré et orienté. Loin de s'ordonner en conformité à des normes naturelles ou rationnelles, le monde social-historique émerge en créant à partir de soi-même — de l'imaginaire social qu'il est — les principes de son ordre.

Ainsi, est premier, non pas la détermination, mais l'imaginaire comme indétermination, comme magma originellement indifférencié dont la structure fondamentale est l'à-être. Ainsi encore, la raison, la rationalité est une signification imaginaire émergente et non pas un « propre » de l'homme.

<sup>18</sup> Cf. notamment *Le contenu du socialisme*, op. cit., pp. 346, 414.

## II

### L'institution comme praxis

Dans ce qui précède, nous avons présenté et commenté les notions de praxis et d'institution telles qu'elles apparaissent au lecteur de *L'institution imaginaire de la société*. Sur la base de ce que nous avons appris, il nous apparaît désormais possible de nous livrer à une discussion critique de ces thèses. Plus particulièrement, nous nous demanderons dans quelle mesure cette théorie de l'institution permet de penser une praxis concrète ainsi que la place de l'individu. Finalement, nous tenterons de déterminer dans quelle mesure ces difficultés sont liées au statut que cette ontologie de l'émergence réserve à la raison.

Le premier problème que nous souhaitons examiner est donc celui du rapport de la praxis à l'institution. A cette fin, nous partirons de la citation ci-dessous dans laquelle est implicitement posée la relation de l'institution et de la praxis :

C'est cette institution des significations (...) qui, pour chaque société, pose ce qui est et ce qui n'est pas, ce qui vaut et ce qui ne vaut pas, et comment est ou n'est pas, vaut ou ne vaut pas ce qui peut être ou valoir. C'est elle qui instaure des conditions et des orientations communes du faisable et du représentable, et par là tient ensemble, d'avance et par construction si l'on peut dire, la foule indéfinie et essentiellement ouverte d'individus, d'actes, d'objets, de fonctions, d'institutions au sens second et courant du terme qu'est chaque fois, concrètement, une société (IIS, 492).

Dans la première partie de cette citation, Castoriadis rappelle que l'institution des significations est création effective d'un être et que celle-ci est indissociablement création de valeurs. Dans la seconde, il soutient notamment que le mode d'être de la pratique — aux niveaux aussi bien du faire que de la théorie — dépend directement de cette institution. Mais cela va plus loin encore puisqu'il affirme ensuite que celle-ci est également ce qui assure la cohérence de la société et ce, aussi bien dans le maintenant que dans le projet. L'institution apparaît donc ici comme origine de l'être de la société, de sa pratique et de son tenir-ensemble présent et à venir. Se pose alors la question : la praxis ne se résorbe-t-elle pas dans l'institution ? en quoi est-elle autre chose que l'institution sous le mode du faire ? Si elle est le pur et simple déploiement des significations instituées, qu'est-ce qui légitime l'existence de cette catégorie ?

Admettons, par hypothèse, la légitimité de la notion de praxis comme « faire lucide » et demandons-nous quel rapport celui-ci peut entretenir avec les significations instituées. Dans un passage où il est question de l'autonomie en tant qu'accession à un discours propre, Castoriadis soutient que celle-ci est

« instauration d'un autre rapport entre le discours de l'Autre et le discours du sujet. » Et il précise aussitôt : « L'élimination du discours de l'Autre non su comme tel est un état non-historique. » (IIS, 143)

Outre qu'on ne voit pas très bien comment il est possible, sur la base de la philosophie de l'institution, de séparer discours du Moi et discours d'Autrui, la suite n'éclaire pas ce qu'il faut entendre par cet « autre rapport » entre ces deux instances. Dire en effet que le « Je de l'autonomie (...) » est l'instance active qui réorganise constamment les contenus en s'aidant de ces mêmes contenus » (IIS, 146) ne nous en apprend pas beaucoup plus. Cependant, sur un point important, ces citations apportent une confirmation à ce que nous pressentions. Si le faire lucide — celui-ci étant le propre du Je autonome, tout ce qui vaut pour l'un vaut également pour l'autre — est au mieux réorganisation des contenus à l'aide de ces mêmes contenus, cela signifie bien qu'il n'est pas et ne peut pas être source de nouvelles significations. Le moment du savoir en tant que tel n'est pas créateur et il vient toujours après la création des significations par l'imagination, celle-ci étant le mode d'être premier de l'inconscient. Produit de l'élucidation et du faire lucide qui ne peuvent opérer qu'à partir de et moyennant ces significations. Et, à cet égard en tout cas, on ne voit pas que praxis aveugle et praxis consciente puissent être distinguées de manière essentielle. Cette dépendance rend difficilement pensable l'idée d'une véritable prise de la praxis — celle-ci fût-elle instituée comme faire pensant — sur les significations.

Cette difficulté se répète de manière identique à l'échelle de la société. Dès lors qu'une société n'existe que par l'institution imaginaire qui la pose, que son articulation et sa pratique sont des moments de l'institution (cf. IIS, 207), il s'ensuit que la modalité du rapport à l'institution en est également un produit. Qu'est-ce qui autorise alors à opposer certaines de ces modalités comme autonomes à d'autres comme hétéronomes ? au nom de quoi privilégier une société s'inscrivant notamment au travers de la visée de l'élucidation de soi ? ne pourrait-on pas tout aussi bien soutenir que cette société est aliénée à cette visée ?

L'interprétation que donne Castoriadis de certaines sociétés ne fait que renforcer cette impression. Ainsi, les quelques développements qu'il présente à propos des cités grecques (cf. IIS, 481 ; DDH, 286-306), du capitalisme (cf. IIS, 478 sqq ; DDH, 234) et de quelques autres mondes sociaux-historiques, tendent tous à montrer l'engendrement nécessaire d'un monde — et donc de pratiques — à partir de ses significations centrales. A lire ces applications, on a le sentiment d'un quasi-déterminisme des significations venu se substituer au déterminisme rationaliste ou objectiviste tant combattu par Castoriadis. Sans doute celui-ci objecterait-il que pour la quasi-totalité des sociétés ayant existé à ce jour un tel « déterminisme des significations » — ce qu'il désigne du terme d'hétéronomie — a bien prévalu, mais que désormais la possibilité existe d'instaurer une société

véritablement autonome. A quoi, nous répondrons que, quelle que soit la signification instituée et quel que soit le rapport institué à cette signification, la dépendance vis-à-vis de ceux-ci signifie hétéronomie. Et ce, quand bien même cette signification serait l'autonomie. En d'autres termes, une société est-elle véritablement autonome lorsqu'elle est régie par une signification, l'autonomie, dont elle ne peut pas véritablement interroger le bien-fondé et la légitimité ?

### Le problème de la raison et la praxis

S'il est vrai que les significations imaginaires (sociales) sont premières, alors, celles-ci sont le contenu ultime à partir et au moyen duquel une société et ses membres peuvent interroger leur monde : il n'y a pas d'en deçà de sens à partir duquel mettre en question ces significations. En outre, c'est sur celles-ci que se constitue le *legein* en tant que logique ensembliste-identitaire<sup>19</sup>. L'intellect n'est en quelque sorte guère plus que la nécessaire « rationalisation » des significations sociales centrales : leur mise en ordre que Castoriadis décompose en les moments de la séparation, du choix, de la position, du regroupement, du dénombrement et de la désignation (cf. IIS, 306). Aucun pouvoir critique de ces significations n'est donc attribué à l'intellect comme tel. Au contraire, le monde est donné comme étant ces significations et leur ensemblistisation dans et par le *legein*, ce moment ne comprenant aucun distance à soi.

Si toute société comprend nécessairement la dimension ensembliste-identitaire du *legein* en tant que représenter-dire social ainsi que du *teukhein* en tant que faire social, il n'en va pas de même de l'attitude consistant en une mise à distance de soi de ses propres significations :

Jusqu'à la Grèce, et en dehors de la tradition gréco-occidentale, les sociétés sont instituées sur le principe d'une stricte clôture : notre vision du monde est la seule qui ait un sens et qui soit vraie — les « autres » sont bizarres, inférieurs, pervers, mauvais, déloyaux, etc. Comme l'observait Hannah Arendt, l'impartialité est venue au monde avec Homère, et cette impartialité n'est pas simplement « affective » mais touche la connaissance et la compréhension (DDH, 262).

A en croire ce passage, le moment réflexif-évaluatif n'est pas, au contraire du *legein*, essentiel à l'homme. Il est bien plutôt institué, produit d'une institution particulière, l'institution grecque du monde et de la société. Ainsi, ce que nous appelons « raison » n'existe pas en soi comme faculté propre de l'homme de dépasser l'historique en direction du trans-historique. L'homme n'est pas par nature être

<sup>19</sup> Sur la relation d'inhérence réciproque de la logique identitaire et de l'ensemblistisation, cf. IIS, 303 sqq. et surtout 309-310 ; sur l'institution sociale des ensembles, cf. IIS, 311 sq.



sons pour préférer l'une plutôt que l'autre ? Et surtout, la philosophie politique ne doit-elle pas être en mesure d'arbitrer un conflit survenant entre des valeurs à partir desquelles et en lesquelles une société s'institue et ce, par exemple, en les hiérarchisant ?

La réponse de Castoriadis pourrait, pensons-nous, se formuler de la manière suivante : s'il y a bien de bonnes « raisons » pour préférer le socialisme à un autre avenir, ces « raisons » ne sont ni rationnellement justifiables ni fondées sur une hypothétique rationalité pure. S'il est légitime de faire le choix du socialisme, c'est en ceci qu'il est la réalisation d'une signification centrale de l'Occident gréco-occidental, celle de l'autonomie, et qu'en outre il se révèle, en tout cas aux yeux de Castoriadis, réalisable. Quelle que soit la sympathie intellectuelle que l'on éprouve pour un tel projet, on ne peut s'empêcher de trouver la justification un peu légère, ni de penser que cette légèreté tient notamment au renoncement à une véritable discussion rationnelle sur les valeurs et l'idée de justice. Une telle lacune nous apparaît d'autant plus dommageable que Castoriadis tient des positions normatives fortes.

### La raison et le social-historique

Dans cette récusation par Castoriadis d'une discussion sur les fondements rationnels des valeurs, nous apercevons ainsi une impasse propre à rendre impossible la philosophie politique comprise comme la recherche des principes d'un ordre juste.

Nous avons vu plus haut les motivations qui conduisent Castoriadis à écarter l'idée de l'existence de principes rationnels *a priori*. Pour mémoire, rappelons brièvement que, à ses yeux, l'existence de tels principes repose sur le postulat de l'être comme déterminité et que celui-ci rend la création, et partant l'histoire, impensable. C'est cette impossibilité qui nous oblige, soutient-il, à faire « éclater la logique et l'ontologie héritées » (IIS, 236). Pour autant, nous ne sommes pas certain que l'abandon du rationalisme soit l'issue la plus féconde à cette aporie. Sans entrer ici dans une argumentation qui nous mènerait trop loin et qui aurait à charge de montrer comment l'on peut à la fois conserver l'idée de rationalité et penser l'idée de création — et donc d'histoire — bornons-nous à souligner les difficultés d'un tel parti irrationaliste.

— Si chaque société est création imaginaire, genèse ontologique, certes étayée sur la première strate naturelle, mais pour l'essentiel création de significations sociales à partir de rien et justifiées par rien ; si l'autocréation (ou l'auto-altération) d'une société est pur surgissement de (nouvelles) significations imaginaires, que ce surgissement ne s'explique par rien qui le précède de quelque manière, une question surgit aussitôt : si les sociétés sont la création de l'imagination radicale, les sociétés ainsi créées ne devraient-elles pas être

doué de raison. Et celle-ci n'est pas non plus une faculté qui existerait en soi et aurait à développer ses virtualités dans l'histoire. Elle est bien plutôt une *signification imaginaire sociale* créée par les Grecs.

Quant au contenu de cette signification, il est centralement l'institution d'un décentrement du regard. Ou encore, on pourrait rapprocher la raison de Castoriadis de la conversion du regard husserlienne : elle est en effet l'effort d'interroger et de mettre en question les significations instituées à partir de ces significations mêmes. La raison se découvre toujours déjà donnée à elle-même — Castoriadis dirait instituée — par des significations qui la précèdent et qu'elle ne peut interroger qu'en prenant appui sur elles. Là où Castoriadis se distingue de Husserl, c'est que pour lui cette « conversion du regard » qu'est la raison ne ressort pas de la décision individuelle du philosophe mais de l'institution imaginaire de la société.

Le point capital nous semble être le suivant : si la raison est une création historique, alors elle est *contingente* et existe comme signification au même titre que les autres significations instituées. En ce sens, son contenu n'a ni plus ni moins de prérogatives que la haine de l'étranger, l'attachement au terroir, etc. Signification instituée parmi d'autres, elle ne constitue pas une instance trans-historique que susceptible de penser le devoir-être selon des règles de justice rationnelles transcendant toute société particulière. Plus même : c'est la possibilité même de penser la réalité comme tendue entre le fait et le droit que cette historisation radicale de la raison abolit.

Cette compréhension restrictive de la raison comme capacité de décentrement, de jugement et de choix conduit également à rejeter le principe même d'une discussion rationnelle qui porterait sur les valeurs. Ce rejet, qui tient bien évidemment à l'abolition de la distinction être/devoir-être, est en outre motivé par le fait que, même si l'on admettait l'existence d'une raison transcendante à l'histoire, celle-ci ne pourrait fournir que des critères formels (universalité, non-contradiction, produit par la volonté bonne, etc.). Or soutient Castoriadis en commentant les valeurs de la cité grecque, les valeurs ne sont pas seulement formelles mais substantives et en tant que telles entretiennent un rapport essentiel avec les significations instituées (cf. DDH, 303 sqq).

Si la raison est choix et jugement, autrement dit capacité de discrimination entre les valeurs, ça n'est donc pas en tant que détentrice de critères universels. Mais bien plutôt, c'est en fonction de la correspondance de ces valeurs à la visée des significations sociales que la raison privilégie certaines significations au détriment d'autres. Pour autant, le problème n'est en rien résolu, car, ainsi que l'observe Castoriadis lui-même, notre tradition comprend le sublime (le Parthénon, l'Art de la fugue, etc.) aussi bien que le monstrueux (les camps, l'extermination, etc.). En d'autres termes, les significations sociales de notre monde comprennent des visées parfaitement antithétiques. Comment dans ce cas discriminer ? Peut-on avancer de bonnes rai-

autres au point d'en être radicalement insaisissables les unes pour les autres ? Plus généralement, à soutenir qu'il n'y a aucune raison pour qu'une société s'institue sous cette forme plutôt que sous une autre, à fonder l'origine de celle-ci sur une imagination dont les possibilités sont indéfinies, ne fait-on pas de chaque société une réalisation purement hasardeuse et parfaitement incomparable à toute autre ? ne rend-on pas purement inintelligible l'auto-altération d'une société ? et ne met-on pas ainsi en cause la possibilité d'une représentation de l'unité du genre humain ? Pour échapper à une telle conséquence, ne devrait-on pas, à l'instar de ce que fait Marcel Gauchet dans *Le désenchantement du monde*<sup>20</sup>, poser l'hypothèse de transcendants d'un autre ordre que celui que se donne le rationalisme ?

— S'il n'y a pas de valeur transcendante à l'histoire, fondée en raison, le jugement que porte une société sur une autre ne peut jamais prétendre être autre chose que son simple point de vue. Ainsi, le jugement que nous pouvons porter à l'encontre des sociétés qui pratiquent qui le sacrifice humain, qui l'anthropophagie, qui l'ablation du clitoris, qui un antisémitisme « cohérent », qui l'esclavage, etc., un tel jugement ne peut prétendre être fondé sur une valeur dépassant la particularité de notre institution. Nous pouvons certes préférer telle institution à telle autre, mais nous ne pouvons prétendre occuper une place nous autorisant à prononcer une condamnation morale à l'endroit d'une société donnée. Ou sinon, cette condamnation ne sera rien de plus que *notre* condamnation, sans valeur universelle.

Plus encore, c'est la possibilité même de penser la question de l'organisation de la société à partir de son devoir-être, de l'opposition être/devoir-être qui est écartée. Dans la philosophie de l'institution, le devoir-être s'indique au sein même de l'être comme la visée du projet vers lequel il tend. Et comme la société ne dispose pas de point de vue extérieur à cet horizon qu'elle est, cette visée ne peut être mise en question.

Nous ne sommes pas sûr que la position de Castoriadis soit ici pleinement cohérente : dès lors que la société est auto-institution, au nom de quoi privilégier dans notre société la signification de l'autonomie ? Parce que ce n'est que par elle que se révèle le phénomène de l'auto-institution ? Certes. Mais ne pourrait-on pas objecter que le rôle de l'autonomie par rapport à l'institution est identique à celui de la raison ou conscience de soi par rapport à l'individu ? et ce, en ceci qu'il est conduit à lui conférer une valeur transhistorique<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Cf. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, pp. XIV, XVII-XX.

<sup>21</sup> Cf. *L'institution imaginaire*, op. cit., p. 137. Afin d'éviter tout malentendu, il vaut peut-être mieux justifier brièvement cette qualification de transhistorique que nous utilisons pour caractériser la notion d'autonomie. Si nous soutenons que Castoriadis confère à l'autonomie une valeur transhistorique, ce n'est pas en ce sens qu'elle existerait à part de l'histoire, mais en ce sens qu'elle ne serait pas — à l'inverse des autres significations — liée à un monde social.

Ou encore : privilégier la signification de l'autonomie ne revient-il pas à reconduire par un autre biais la supériorité de l'Occident sur les autres sociétés ? à faire de l'autonomie la vérité, en un sens presque hegelien, de l'auto-institution ? et par là à rabattre toutes les sociétés sur cette valeur ? Pour le dire plus nettement encore, il nous semble que si, d'un côté, la notion d'institution est mise en avant pour éviter la tendance au réductionnisme et à la hiérarchisation des civilisations observée dans les théories rationalistes, d'un autre, cette notion conduit à privilégier l'institution autonome sur l'institution hétéronome et par là à réintroduire la classification que l'on voulait éviter. Simplement, c'est le critère de classification qui a changé : alors, qu'auparavant les sociétés étaient rangées d'après la rationalité de leur ordre, désormais elles le sont en fonction de leur degré d'autonomie. La question étant au fond de savoir s'il y a là un gain.

— Au plan pratique, la position de Castoriadis a des conséquences peut-être plus graves encore : elle conduit à disqualifier les lieux de la délibération politique. Si la possibilité même d'une discussion rationnelle sur les visées que la société doit poursuivre est, sinon exclue, du moins réduite au dérisoire ; si la raison n'est jamais que rationalisation *a posteriori* ; si tout effort pour tenter d'établir qu'une visée est plus rationnelle, ou tout au moins plus raisonnable qu'une autre n'est que tentative d'auto-justification recouvrant du voile pudique de la raison ce qui est visée politique prérationnelle<sup>22</sup>, alors la discussion politique n'a pas d'objet et on est conduit à une logique de l'affrontement entre partisans et adversaires de la révolution socialiste. Cette primauté de la visée pré-rationnelle explique l'hostilité de Castoriadis à l'endroit de la démocratie parlementaire et de ses médiations institutionnelles, celles-ci n'étant que le masque de la réalité oligarchique de notre société<sup>23</sup>. S'il n'y a rien à attendre de ces institutions politiques, voire de quelques institutions représentatives que ce soit, c'est d'une part que ces institutions s'inscrivent dans le cadre des rapports fondamentaux institués par le capitalisme ; et c'est d'autre part que leur stabilisation ne fait que reconduire la division sociale centrale, à savoir celle entre dirigeants et exécutants. En d'autres termes, les institutions représentatives constituent une manifestation de l'hétéronomie comprise comme aliénation de la société instituante à la société instituée : elles signifient la dépossession de soi de la société de sa propre souveraineté. Elles sont en ce sens l'exact opposé du socialisme dont la signification centrale est l'autonomie. Aussi la possibilité d'une discussion ordonnée

historique particulier, voire même qu'elle serait constitutive de toute histoire possible.

<sup>22</sup> Ainsi Castoriadis soutient, dans un entretien avec P. Thibaud et P. Rosanvallon, que : « En aucun domaine, même pas de la philosophie pure, il n'y a d'interprétation qui ne soit liée à une volonté. » Réédité in *Le contenu du socialisme*, op. cit., p. 340.

<sup>23</sup> Les textes politico-polémiques de Castoriadis sont émaillés de remarques ironiques-méprisantes à l'endroit des institutions politiques de la démocratie et notamment des élections. Cf. par exemple, *Le contenu du socialisme*, op. cit., pp. 327, 345, 414.

et rationnelle entre tenants et adversaires du socialisme autogestionnaire n'existe-t-elle pas, ni dans les institutions existantes ni ailleurs. Et ce, ultimement, parce que ces dernières sont incompatibles avec celui-là.

De ce qui précède, il découle que la seule forme d'organisation collective qui satisfasse l'exigence d'autonomie est une démocratie directe pure dont la réalisation ne peut être que l'œuvre d'un mouvement révolutionnaire de masse et dont Castoriadis tire le modèle de l'expérience hongroise de 1956<sup>24</sup>. Seule une démocratie directe ouvre la possibilité d'une transformation globale du capitalisme, elle seule permet la ressaïe de soi de la société : l'institution autonome de la société autonome<sup>25</sup>. A ce point, nous ne pouvons qu'exprimer notre scepticisme : outre que nous ne croyons ni possible ni souhaitable une mobilisation politique permanente de tous les membres d'une société, nous ne sommes pas sûr que l'on puisse penser le modèle d'organisation de la société à partir d'une expérience limitée. Enfin, à faire reposer la possibilité d'une transformation de la société sur la seule issue de la révolution démocratique pure, on peut se demander si cela ne revient pas à rendre ces transformations improbables et par là à décourager toute action politique.

Tout au long de cet article, nous avons accompagné — d'un point de vue interrogateur et critique, certes — le mouvement de pensée qui conduit de la question de la praxis à la pensée de l'institution comme émergence. Puis, repartant de cette dernière, nous nous sommes demandé si celle-ci, en retour, pouvait nous aider à poser en des termes nouveaux la question de la praxis. Notre investigation nous conduit à répondre par la négative : si le concept d'institution nous apparaît indubitablement un outil d'analyse sociologique extrêmement puissant — qui comporte cependant le danger de l'illusion rétrospective d'un déterminisme des significations — il nous apparaît en revanche que, sorti de ce cadre interprétatif, ce concept perd son usage légitime. D'un côté, il tend à absorber la praxis en faisant de celle-ci un moment déterminé par les significations sociales centrales. D'un autre, il est incapable de justifier autrement que par les « heures de gloire » du mouvement ouvrier la visée de la société autonome comme démocratie directe pure. Au terme de cette étude, notre sentiment est que la tentative de penser le devoir-être comme inscrit

<sup>24</sup> Cf. « La source hongroise », *Le contenu du socialisme*, op. cit., pp. 367-411.

<sup>25</sup> A ceci on objectera peut-être que Castoriadis soutient à la fin de la première partie de l'IIIS qu'il ne peut y avoir de sociétés sans institutions (au sens second<sup>1</sup>) et ce parce qu'il ne saurait y avoir de société « totalement transparente » (IIIS, 153). Certes, Relevons cependant tout d'abord que le problème des institutions en tant que tel, de leur analyse, voire de leur comparaison n'est pas abordé par Castoriadis dans son grand ouvrage. On observera ensuite que l'auteur, dans sa description du socialisme privilégié très manifestement la « société instituante » sur la « société instituée », cette dernière ne devant jamais être qu'une matérialisation transitoire et à tout moment modifiable de celle-là. Soulignons enfin que, pour lui, les institutions socialistes doivent limiter au maximum la distance entre l'institué et l'instituant : elles doivent être « organes de masse autonomes » (cf. *Le contenu du socialisme*, op. cit., p. 396) et en ceci tendre vers la transparence.

dans l'être ne peut véritablement prétendre se substituer à une pensée du devoir-être qui, au travers d'une démarche rationnelle, chercherait à établir la validité de principes généraux pour en déduire ensuite des règles pratiques.

Pour conclure, nous aimerions suggérer qu'il y a plus encore. Dans l'exigence de démocratie directe, dans le refus corollaire d'institutions politiques séparées et partant de l'Etat, n'y a-t-il pas le fantasme de l'indivision, de la Société Une, fantasme que Cl. Lefort repère au cœur de la matrice symbolique du totalitarisme<sup>26</sup> ? A refuser de voir en l'Etat autre chose qu'un instrument d'oppression des classes dominées, Castoriadis ne manque-t-il pas le politique en tant que tel ? ne le ravale-t-il pas à la domination ? Et ne manque-t-il pas du même coup l'idée d'une praxis politique qui, certes, n'obligerait pas la visée de la globalité mais néanmoins s'efforcerait de réaliser des transformations déterminées à partir d'un idéal à atteindre et ce, moyennant des actions bien délimitées ? Pour le dire brièvement, il nous semble que ce qu'il refoule, c'est le politique compris comme médiation dans l'action que la société exerce sur elle-même, comme lieu en lequel s'expriment, se discutent et finalement se tranchent, les divergences sur les actions et les transformations à effectuer.

<sup>26</sup> Cf. notamment Claude Lefort, « Staline et le Stalinisme », *L'invention démocratique* (coll. Biblio), Paris, 1983, pp. 122-131.